apuntes

Reflexiones teológicas desde el contexto Hispano-Latino

La Iglesia: Hacia una Comunidad Cimarrona
Dr. F. Javier Goitía-Padilla, PhD.

John Wesley, On The Etiology Of Evil: A Pastoral Reconstruction Of Wesley's Theodicy Based On Genesis 1:31
Jonathan D. Sánchez

Year 34, No 4
Winter 2014

Año 34 No 4
Invierno 2014

Apuntes

Theological Reflections from a Hispanic-Latino Context

Apuntes (1SSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American and Hispanic-Latino/a Church Ministries Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Periodical postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. **Subscription** is $15 per year and $25 for two years.

Direct inquiries about subscriptions to the Mexican American and Hispanic-Latino/a Church Ministries Program, Perkins School of Theology, or call (214) 768-2265.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American and Hispanic-Latino/a Church Ministries Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to the editor, Dr. Hugo Magallanes, as email attachments to hugo@smu.edu. **Materials sent in Microsoft Word Documents are appreciated**. E-mail editorial inquiries or comments to apuntes@smu.edu.

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

From the Editor

One of the aspects that I consider very important in our growing Hispanic presence in the United States is our great diversity, not only when it comes to countries of origin and backgrounds, but also in terms of our denominational affiliations, and this number of *Apuntes* is an excellent example of this. In this number we are including two outstanding articles, one written in Spanish and the other one in English—another great sign of our diversity, one written by a Lutheran and the other one by a United Methodist.

The first article was written by Dr. F. Javier Goitía-Padilla, who is the Academic Dean and Professor of Theology and Homiletics at Seminario Evangélico de Puerto Rico. In addition to his administrative and teaching responsibilities, Dr. Goitía-Padilla is an ordained minister in the Evangelical Lutheran Church in America and serves as a pastor at Iglesia Luterana del Buen Pastor en San Juan, Puerto Rico. In his doctoral dissertation, Dr. Goitía-Padilla presented an analysis regarding language, theology, and identity in light of Ludwig Wittgenstein's philosophical linguistics.

The author of the second article is Mr. Jonathan D. Sánchez, who was born in Maracay, Venezuela and now lives in Orlando, Florida with his wife, Melanie Sánchez, and their daughter, Alessandra Hope Sánchez. Mr. Sánchez holds a Master's degree in Theological Studies, from Asbury Theological Seminary and he is currently in his second year of doctoral studies at Regent University in Virginia Beach, Virginia, where he is working toward a Ph.D. in Renewal Studies. Mr. Sánchez served as a youth coordinator for the United Methodist Church for 9 years and is currently a lay leader at Faith United Methodist Church in Orlando, FL. Mr. Sánchez areas of academic interest are: the problem of evil, ethical reflection on the poor, evil and suffering, theodicies, renewal, and Wesleyan theologies.

I hope that as you read these articles, you would be inspired not only by the importance of their contributions to academic and pastoral conversations, but also by the great diversity of nuestro pueblo y nuestra gente. Es mi oración y deseo que los ensayos aquí presentados sean de ayuda y beneficio en sus ministerios y que *Apuntes* tenga un lugar primordial en sus lecturas habituales.

La Iglesia: Hacia una Comunidad Cimarrona

Francisco Javier Goitía Padilla

¿Qué hacemos cuando nos damos cuenta que la Iglesia no vive a plenitud ni en intachable fidelidad las expectativas de su propia proclamación? ¿Qué pensamos cuando enfrentamos el sudor, el hedor y el Pecado, enhebrado fuerte y firmemente en el ministerio y en el testimonio de la Iglesia? El catálogo de respuestas es variado: exaltar a la Iglesia invisible, o al remanente, de modo que nos distanciemos del asunto en una ecuación neoplatónica o doceta; declarar la muerte de la Iglesia – y de Dios - tal como la conocemos y agarrarnos de una espiritualidad ajena a la estructura eclesial; convertirnos en profetas de la corte y asirnos de la forma a expensas de los carismas; darnos un trago de ironía y cinismo y vivir la fe *ex opere operato* - por vía de la costumbre y lo usual; o, finalmente, darnos por vencidos e intentar cazar utopías en otro lugar. Mi respuesta: ninguna de las anteriores.

Ciertamente vivimos tiempos difíciles para la Iglesia en Puerto Rico. Me atrevería a decir que la geografía de los tiempos difíciles que enfrentamos se extiende a la Iglesia de occidente tal como la conocemos. Guillermo Hansen habla del *desencanto*[1] que permea en la iglesia, y en los tiempos que vivimos en general. Este desencanto es parte de la existencia tal como la vivimos hoy descrita, además, con vocablos tales como: decadencia, crisis, fragmentación, desterritorilización, fraccionamiento, heterogeneidad, hibridización, tiranía y malestar.[2] Me limito a identificar una de las expresiones de la crisis: *la de símbolos*.[3] Es precisamente esta crisis de símbolos la que afecta la imaginación, el trabajo, el sentido de comunidad y propósito en un periodo de transición de una época a otra. Son los símbolos los que se desgastan en el tumulto que se cuaja en el encuentro de épocas tal como lo vivimos. La crisis de símbolos ataca a la Iglesia puesto que la Iglesia es, de manera muy concreta, productora de símbolos de vida y esperanza.

Martín Lutero, siguiendo a Agustín, habló de la Iglesia visible e invisible. La iglesia visible es la concreta, histórica, institucionalizada, imperfecta y mixta. La invisible es la perfecta, la de los que entran, desencarnada, eterna. La distinción sirve para recordarnos que la iglesia es siempre más de lo que pensamos y menos de lo que creemos. Esta distinción sirve para llamarnos, tanto en lo personal como en lo colectivo, a la fidelidad y al seguimiento. Pero cuando utilizamos esta distinción en nuestros días lo hacemos con una dualidad tal, que nuestro entendimiento de la iglesia se torna irreal y desencarnado. Es decir, despreciamos la expresión concreta, histórica, espacial, mixta, sudada de la iglesia; y anhelamos una cosa ideal, antiséptica, esterilizada, compuesta de santos y santas hechos a nuestra imagen y semejanza. Juzgamos a la iglesia visible como la causa de todos los problemas del cristianismo y nos vamos, como Juan Ponce de León, a buscar la fuente de la felicidad en esfuerzos y recetas programáticas – lo eclesial de los libros de autoayuda – que

[1] Guillermo Hansen, *En las fisuras: esbozos luteranos para nuestro tiempo* (Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida, 2010), 255.
[2] Ibid., 260.
[3] Símbolos y metáforas. Sigo a Paul Tillich y a Paul Ricoeur. Ver más adelante.

fermentarán la iglesia y convocarán las fuerzas de los carismas del Espíritu hasta purificarla y hacerla perfecta. El resultado es más cansancio y más desilusión.

El desencanto eclesial nos lleva a buscar en espiritualidades ajenas a la estructura eclesial la llave de la solución para nuestras vidas y la vida de la iglesia. Esta búsqueda de espiritualidades alternas dice dos cosas importantes acerca del estado de situación de la iglesia. Positivamente dice que Dios es más que la Iglesia; y que la iglesia, como lo ha hecho desde siempre, puede incorporar elementos de su entorno a sus entrañas y asumirlos crítica y teológicamente. Dice, negativamente, que la iglesia no suple el vacío que vivimos como personas, como comunidades de fe y como pueblos. Sus símbolos y metáforas están desinflados y vacíos de contenido. Hoy los símbolos y metáforas de la iglesia producen, en el mejor de los casos, un fideísmo hermético, y en el peor de los casos, idolatría. Ya no convocan un sentido profundo de ultimidad. La búsqueda positiva de espiritualidades alternas se limita a lo individual y esto hace que cada persona se construya su propio dios, sin el desafío, la fricción, la lucha y la tradición de una comunidad de fe. Esta búsqueda debe realizarse en comunidad para que el esfuerzo rinda frutos significativos. Debe ser una búsqueda sin lealtades fideístas pero con criterios teológicos, que se adentre y fomente el diálogo social, ecuménico e inter-religioso y que valorice la religiosidad popular.

Quienes nos quedamos en el seno de la iglesia intentando entender y atender el asunto, nos convertimos fácilmente en profetas de la corte. Defendemos la iglesia a ultranza y bailamos alegremente su forma sin carismas o sus carismas sin forma. Bailamos libremente los coritos y la efervescencia emocional que ahoga la proclamación de la Palabra o bailamos, con propiedad estilo *ball room* y una reverencia reducida al silencio, los *kiries* y los *agnus dei;* como ganadores absolutos de *Mira quien baila*. La defensa rígida de la forma deteriora la forma misma. Se extirpa la crítica, se condena la diferencia, se excluyen las voces proféticas y se encapsulan carismas estereotipados – de un lado y de otro – a la forma de cada cual, negando la Iglesia en su pluralidad y multiplicidad de expresiones. Por el lado *entusiasta*, como diría Lutero, se tragan el espíritu con todo y plumas y lo carismático se convierte en forma hueca. Por el lado *confesionalista*, se canoniza el *ordo* y la doctrina, convirtiéndolos en piedra pesada de molino.[4] Los procesos oprimen el contenido en vez de promoverlo y la iglesia reduce su voz[5] al ruido de latas de galletas o al chirrido de prensas desaceitadas.[6]

La defensa rígida de la forma – de uno y otro lado – se traduce en vidas y comunidades de fe que adoran, testifican y sirven *ex opera operato*. Es decir, vidas en automático que reproducen - por vía de la costumbre y lo usual - los símbolos y las metáforas agonizantes de la iglesia. Se piensa que la mera repetición, como por arte de magia, hará la cosa: transformará la vida, la iglesia y la sociedad. Por otro lado, lo *novo* por lo *novo* mismo se convierte en *hocus pocus* programático. Pensamos que con una nueva receta es suficiente, sin estudiar y reconocer la topografía compleja y difícil del contexto puertorriqueño para

---

Marcos 9:42.
Viva vox evangelii.
1 Corintios 13:1.

proclamar y hacer misión en los días que vivimos. Nos desligamos de la vida en comunidad y de la vida en sociedad, nos refugiamos en el activismo e intentamos disfrazar el cinismo y la ironía con tonalidades pasteles de profetismo.

La caída en espiral nos lleva a darnos por vencidos y cazar utopías en otro lugar. Se concatenan un sinnúmero de cosas: la lentitud con que se dilucidan los asuntos importantes en la iglesia, la abrumadora cotidianidad de vida en nuestras comunidades de fe, el Pecado omnipresente en sus estructuras eclesiales y sus procesos decisionales, las dificultades y sudores de la vida comunitaria, las críticas y sinsabores que se pegan como lapas al ministerio ordenado y al sacerdocio de todos los creyentes, la falta de colegialidad y el craso denominacionalismo que vivimos, la negativa a dilucidar asuntos importantes con criticidad, profundidad y contenido, y el fundamentalismo rampante que intenta monopolizar el cristianismo y reducirlo a su mínimo y simplista denominador. Todo esto hace que la ironía y el cinismo se conviertan en desilusión absoluta y a que miremos a otras instituciones y otros esfuerzos como palanca que empuje a nuestro país a un mejor lugar. Como dicen por ahí: en el tapón el carril de al lado parece siempre adelantar más.

La crisis que vivimos no es parte de un ciclo ni es superficial. No se arregla con recetas ni con programas ni con nuevas estrategias. Vivimos una crisis de símbolos y metáforas que amenaza con convertir las comunidades cristianas en apéndices sociales, en parásitos institucionales y en hermosos becerros de oro; esta vez parecidos a los otrora famosos escaparates de navidad de González Padín. La afirmación fundamental de este ensayo es que el Espíritu de Dios trabajará en y con el esfuerzo que hagamos, para encontrar nuevas metáforas y símbolos. Estos símbolos servirán para proclamar - a viva voz y con pertinencia, vitalidad y eficacia - una palabra de justicia, dignidad, propósito y paz. Esta Palabra, como dice el texto bíblico, hará lo que dice.

Mi respuesta a la crisis descrita es, como dije al principio, ninguna de las anteriores. La respuesta es, a mi entender, afirmar el poder del Espíritu de Dios en la multiplicidad de carismas que reparte en y fuera de la Iglesia; y desde ellos, atender lo que vivimos para la gloria de Dios. Aquí el trabajo es de reflexión teológica desde la convicción de que toda reflexión teológica es parte de una teología que es siempre práctica y práxica. Lo que reflexionamos es parte de lo que vivimos junto a Dios. Y lo que vivimos junto a Dios es parte de nuestra vida de testimonio y adoración que se expresa y concretiza en el servicio al prójimo y en alabanza a Su gloria. Como bien dice Lutero, libres para servir. Libres para decir las cosas como son. Libres para juntar las manos y congregarnos en la comunidad de los santos y de las santas para la mutua consolación y la construcción de una sociedad justa y amable para todos.

La crisis es de símbolos y metáforas. Se dilucida aquí la vitalidad y eficacia de la Iglesia en cuanto ella es símbolo de ultimidad y primicia del reino. Pero se dilucida desde la realidad del lenguaje y de la historia. Sin dualidades ni invisibilidades docetas. La Iglesia es como la vivimos y la sufrimos día a día; es como la testificamos y arrastramos en su expresión concreta e histórica; es como la negamos y escondemos con nuestros silencios y manipulaciones. Es el espacio de gracia donde la Palabra nos conoce, nos desafía, nos acusa y nos perdona, nos llama y reclama para ser hijos e hijas de Dios. La iglesia que vivimos y sufrimos, la que amamos y en la cual trabajamos, es la única iglesia que

conocemos y negarla o subordinarla a una cosa suprahistórica y supraespacial es desenredarnos de la manera en que Dios ha lidiado con nosotros y su creación desde siempre. Por supuesto, la realidad que vivimos en la iglesia no es toda su realidad. La iglesia es *más*; es como la sueña Dios cada segundo en Su Trinidad; como la empuja Dios hacia Su reino de justicia; y como el Espíritu la anima, con ráfagas de misterio y santidad, y con la claridad evangélica que le llega por proclamar Su nombre a tiempo y destiempo, en todo tiempo y todo lugar, y aún a expensas de su propia sobrevivencia institucional. Desde esta presencia - intermitente y transformadora - la iglesia vive en su cotidianidad y expresión histórica apuntando hacia donde se encuentra su vitalidad, bienestar y propósito: el Dios Uno y Trino que creó y atiende el universo desde Su infinito y misericordioso amor.

Es precisamente el *más* de la Iglesia lo que ya no nos es accesible y lo que desinfla su historicidad. Ni su presencia en nuestra geografía ni su lenguaje en nuestro tejido social convocan significados que nos ayuden a salir adelante. Al ser crisis de símbolos y de metáforas es también crisis de identidad y destino. Un estudio reciente acerca de la ecología de mi denominación intenta provocar una reflexión a partir de las siguientes preguntas; ¿Cuál es nuestro testimonio como iglesia? ¿Qué historias compartimos como luteranos? ¿A qué Dios proclamamos como expresión de la iglesia del Uno y Trino Dios?[7] Estas preguntas son una manera de reclamar una ubicación particular que recoja las historias que nos han servido en el pasado para articular un nuevo lenguaje, un nuevo imaginario, que hable y testifique del Dios Uno y Trino a la realidad que vivimos. Son una invitación a explorar la construcción de símbolos y metáforas y ver cómo se revitaliza la vida y ministerio de la iglesia. Es una invitación a una aventura de fe en la ciudad del lenguaje que accede - y nos inserta en - la realidad que vivimos.

Hablemos ahora de lenguaje, metáforas y símbolos. Es una afirmación clásica – y no por eso inválida - decir que el lenguaje religioso es analógico. Hablar de Dios y sus asuntos va más allá de lo literal y lo corroborable desde nuestro lado del universo. Ludwig Wittgentein realizó una investigación exhaustiva acerca de cómo el mundo podría contenerse en el lenguaje. Fruto de dicha investigación es su famoso libro *Tractatus Logico-Philosophicus*, que inicia con una oración intrigante: "El mundo es todo lo que es el caso".[8] Como cierre, nos deja con una confesión que documenta las limitaciones humanas acerca de lo expresable: "De lo que no se puede hablar hay que guardar silencio.[9] Me gusta leer ésta última oración como una doxológica que se planta en lo agónico de nuestra contingencia a mirar lo que Octavio Paz llama "la otra orilla".[10] Hablamos, pues, de Dios, desde nuestra orilla, anhelando y adorando al Suya. David Tracy nos dice que lo analógico, en cuanto a nuestro encuentro con textos clásicos como la Biblia, es un cuestionar que reconoce lo diferente como posible.[11] Es un encuentro en las preguntas y conversación localizadas en

---

[7] Asamblea del 2011 del Sínodo del Caribe de la Iglesia Evangélica Luterana en América en Santa Cruz. I.V. Presentación del Dr. Craig Settlage. 23 de junio de 2011.
[8] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. D.F Pears and B.F. McGuiness (London and New York: Routledge, 2001), 5.
[9] Ibid., 89.
[10] Octavio Paz, *El arco y la lira* (Méjico: Fondo de Cultura Económica, (1956)1986), 117.
[11] David Tracy, *Plurality, and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 21.

el lenguaje que promueve la exploración de nuevas posibilidades.[12] El lenguaje analógico es una alternativa a lo univocal donde todo es igual y a lo equivocal donde todo es diferente.[13] En cuanto a nuestro lenguaje relacionado a Dios, este cuestionar - desde nuestro lado del universo - nos hace imaginarnos y convocar las metáforas y símbolos que conocemos y lanzarlas desde nuestra orilla a la orilla de Dios. Revelación, en este caso, es el Espíritu lanzándonos las metáforas y símbolos desde Su orilla, impregnadas con Sus carismas y con Su vitalidad, de modo que podamos reconocer, en lo contingente y provisional de los histórico y lingüístico, el misterio de la Trinidad. La encarnación – *finitum capax infinitum* – es la Palabra aterrizando en nuestras palabras por virtud de Ese mismo Espíritu para que podamos proclamar, adorar y servir asidos de las promesas de Dios.

Lo analógico es pues el filo, el margen de la cuidad del lenguaje, donde el choque de las palabras provocan nuevos y sorprendentes significados de modo que podamos vivir, amar yconversar acerca de Dios. Es un margen y filo poroso donde se polinizan de uno y otro lado las palabras. En este espacio intersticial del lenguaje las palabras chocan y viven en tensión por sus múltiples posibilidades e interpretaciones. Una metáfora, de acuerdo con Paul Ricoeur, es una creación instantánea, una innovación que no tiene estatus en el lenguaje establecido y que existe por el aterrizaje de un predicado inusual o inesperado como resolución a una disonancia semántica.[14] Las metáforas son invenciones lingüísticas que resultan del choque, sobrelapo y fricción en el lenguaje. La chispa del choque lingüístico produce nuevo significado que derrama la copa de las oraciones en multiplicidad de significados que encuentran, finalmente, un lugar tenue y frágil donde vivir; mientras muestran, como cucubanos en la noche, contornos inimaginables de la verdad, y destellos inatrapables de la presencia de Dios en medio nuestro.

Estas metáforas, dice Ricoeur, pueden convertirse en símbolos. Esto ocurre cuando el choque, la fricción, la tensión que se provoca en el espacio intersticial del lenguaje contiene una dimensión no lingüística. En nuestro caso es una dimensión religiosa que apunta más allá de sí misma hacia lo pura y absolutamente Otro.[15] Lo pura y absolutamente otro se manifiesta en lo lingüístico al unirse con lo metafórico y produce un excedente, un superávit de significados que se hace accesible sólo desde su lado lingüístico. Desde este lado lingüístico, desde nuestro lado del universo, accedemos entonces, de manera imperfecta y provisional, *al espacio* del misterio de Dios que se revela y se encarna en el lenguaje de modo que podamos reconocerle y proclamarle. Yo visualizo este espacio de encuentro con el Otro menos polarizado y más fluido y poroso que lo que Ricoeur articula.[16] El lenguaje teológico – analógico en su naturaleza – asume esta dimensión metafórica del lenguaje e intenta atrapar los significados simbólicos que nos muestran al

---

[12] Ibid.
[13] Ibid, 93.
[14] Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Forth Worth: Texas Christian University Press, 1976), 52. Traducción libre del autor.
[15] Ibid., 53ss.
[16] Hablaré sobre esto más adelante.

Dios que habla – *deus loquens* – de manera que las comunidades de fe encuentren, en sus ciudades lingüísticas, maneras de seguir adelante.

La repetición, el mal uso y el distanciamiento del momento de invención en el espacio intersticial del lenguaje hacen morir a las metáforas. Las metáforas muertas son incapaces de convertirse en símbolos, o mejor, se incapacitan de transmitir lo simbólico. La crisis de las metáforas y símbolos que vivimos es la afirmación de la muerte éstas, y de éstos, en occidente y en la iglesia, por virtud de su repetición hueca, de su mal uso y del distanciamiento de sus momentos de invención en el lenguaje. Esto tanto en el lenguaje teológico como en el entendimiento mismo de la iglesia como símbolo de ultimidad o como símbolo de las primicias del reino. El asunto es grave: de vida o muerte. ¿Es posible, en el momento que vivimos, convocar nuevas metáforas y asirnos a nuevos símbolos que con sus excedentes y superávit de significados se conviertan en espacios de gracia de tal modo que la Palabra viva del Evangelio sea proclamada con poder y eficacia? ¿Puede el lenguaje tecnológico de la tardía modernidad, el lenguaje contextualizado, apretado y problematizado de la posmodernidad, ser la cuna de la Palabra viva? ¿Podemos afirmar, con Lutero: *finitum capax infinitum*?

Entre los materiales que podemos utilizar se encuentran la búsqueda de espiritualidades alternas en el marco puertorriqueño. En adición a la búsqueda de espiritualidades alternas ubicadas en la geografía puertorriqueña podemos añadir, como mencioné arriba, la tradición de la iglesia y la literatura[17] como creadoras de espacios de encuentro de disonancias semánticas, que pueden producir - en sus choques, fricciones y sobrelapos - chispas de excedentes de significado; de manera que inventemos nuevas metáforas para que el Espíritu las habite y produzca en ellas lo simbólico desde el Otro. Esto tanto para el lenguaje teológico y sus entendimientos de Pecado, gracia, salvación, perdón, vida eterna, etc., como para la iglesia misma y su identidad como símbolo de ultimidad y símbolo de las primicias del reino. A este corto listado Vitor Westhelle añade lo escatológico[18] como material de construcción teológica y eclesial.

En este ensayo me circunscribo a la iglesia; identificada como *communio sanctorum* por Martín Lutero y más tarde por Dietrich Bonhoeffer. ¿Cómo lo escatológico, las espiritualidades alternas, la tradición cristiana y la literatura provocan nuevos entendimientos de *communio* y de *sanctorum*? ¿Cómo las formas de vida lingüísticas de mi tradición luterana, mi identidad puertorriqueña, la tradición de la iglesia y la literatura me ayudan a atender el problema de metáforas y símbolos que enfrentamos? ¿Cómo proveen panoramas de límites y esperanzas que nos ayuden a *reencantarnos*[19] con la vida y con la iglesia? El ejercicio que sigue es, por supuesto, heurístico. Utilizaré, para mi rearticulación teológica, dos de los recursos identificados, a saber: (1) mi tradición luterana y (2) un ejemplo de espiritualidades alternas presentes en mi contexto puertorriqueño[20].

---

[17] Por supuesto, los punteros de lanza aquí son Luis N. Rivera Pagán y Vitor Westhelle.

[18] Vitor Westhelle, *The Scandalous God: The Use and Abuse of the Cross* (Minneapolis: fortress Press, 2006), 53.

[19] Hansen, *En las fisuras*, 267ss.

[20] En un trabajo futuro espero utilizar los demás materiales para continuar con este proyecto.

Communio

Guillermo Hansen identifica un anhelo de comunidad en este tiempo de cambio de época que vivimos, pero se pregunta, ¿qué tipo de comunidad debe ser la iglesia?[21] La *Confesión de Augsburgo* define la iglesia como comunidad - como una asamblea de creyentes - congregada alrededor de los medios de gracia. Las marcas de la iglesia, en unión a las tradicionales, son el bautismo, la mesa y el evangelio. Leif Grane afirma que "todo concepto jerárquico de la iglesia es rechazado…lo único absolutamente necesario para la vida de la iglesia es la existencia de los medios mediante los cuales el Espíritu crea la fe justificadora".[22] Los acuerdos en la comunidad son los relacionados a la Palabra y los Sacramentos porque lo no negociable es el asunto de la salvación. Lo demás es propio de la libertad que viene del evangelio lo cual provee para que se incluyan tradiciones humanas por cuestión de mantener la paz.[23]

Carl Braaten, Guillermo Hansen y Vitor Westhelle se afincan en este entendimiento de la iglesia y lo asumen. Braaten enfatiza el entendimiento de la iglesia como un movimiento confesante que existe para reformar la iglesia desde el evangelio. Las estructuras organizativas son medidas interinas y subordinadas al movimiento reformador.[24] La comunidad existe por virtud del evangelio y para el evangelio: su propósito es apuntar al evangelio en los momentos cuando la iglesia se aleja de éste ya sea por sobreenfatizar la particularidades de la contextualidad a expensas de la catolicidad de la iglesia. La comunidad existe por el evangelio y para el evangelio: para serle guía a la comunidad de fe y a la sociedad en general en el camino de la liberación del Pecado que lleva al servicio al prójimo y a la dignidad y justicia en toda la creación.

Guillermo Hansen propone la iglesia como *práctica de comunión*. Esta es una práctica sustentada en los medios de gracia que no entiende la iglesia "como un instrumento que Dios utiliza para 'operar' en la sociedad, sino como un nuevo espacio comunitario que surge cuando el Espíritu Santo 'opera' en el mundo".[25] Vitor Westhelle afirma que la iglesia es un evento que *sucede* y deja registrada evidencia de su permanencia.[26] La iglesia es un tapiz, un enhebrado de encajes que son espacios desde donde nos construimos lugares. Estos espacios son maleables y pueden ser transformados.[27] La iglesia, continúa Westhelle, es un organismo cuyo metabolismo interacciona con su alrededor afectándose mutuamente. La iglesia, como un organismo, crea con su metabolismo una identidad que deja su marca en una morfología o un espacio diferenciado que se distingue de los demás.[28] Este espacio es, entre otras cosas, híbrido y epifánico.

---

[21] Hansen, *En las fisuras*, 263.

[22] Leif Grane, *The Augsburg Confession: A Commentary*, trans. John H. Rassmussen (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1959), 93-94.

[23] Ibid., 95-96.

[24] Carl E. Braaten, *Principles of Lutheran Theology*, 2nd Ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2007) 57.

[25] Hansen, *En las fisuras*, 269.

[26] Vitor Westhelle, *The Church Event: Call and Challenge of a Church Protestant* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 2.

[27] Ibid., 138.

[28] Ibid., 139.

La iglesia, como espacio híbrido, es un espacio incómodo e inestable, un espacio en el margen y el lugar intersticial del lenguaje, que promueve y contiene, sin enquilosarlos, cualidades de habitabilidad, de transitoriedad y de pertenencia.[29] Lo epifánico es la afirmación de un espacio memorable por cuanto es habitado por la Palabra encarnada y realmente presente que en su transparencia refiere a sí misma. Esta presencia de la Palabra crea remembranzas: un registro de recuerdos donde se develan las promesas de Dios. Finalmente, en ese espacio epifánico, la Palabra se encarna como la envoltura de un regalo para lanzarnos a la esperanza y al futuro de Dios. Es el espacio de la *parousia*.[30]

Tanto la conceptualización de Hansen como la de Westhelle rearticulan y expanden el entendimiento de la iglesia como un movimiento confesional que amarra su identidad a los medios de gracia y donde, por virtud de ser un movimiento y un espacio donde la presencia de Dios es proclamada y no encarcelada, lo que se resalta no es ni una estructura ni un entendimiento confesionalista de la tradición, sino un lugar, una práctica, un organismo, un tapiz, una comunidad inestable que conversa con su entorno y que tiene como centro la Palabra y los Sacramentos.

Esta reflexión de la iglesia como movimiento, como evento, como espacio híbrido y epifánico, puede nutrirse de la experiencia de las fiestas tradicionales en los pueblos y barrios de Puerto Rico. Esta es una incursión en nuestra religiosidad popular. Específicamente, esta reflexión se puede nutrir – como el organismo cuyo metabolismo se afecta y es afectado por su entorno o como el lenguaje que adquiere nuevos significados en su uso en medio de la fricción, el sobrelapo y la porosidad - de la espiritualidad alterna que se congrega alrededor de la fiesta de las promesas de reyes. De entrada comparto mi experiencia. La fiesta de las promesas de reyes es un espacio intersticial provocado por una comunidad - un tapiz - diverso y atento. El tapiz es crítico, inteligente, empujado y refugiado en los márgenes de la sociedad y de la iglesia. No atisbo ni rencores ni ponzoñas. Sólo respeto y misterio. El enhebrar se produce en el encuentro, en la conversación, en la comida e historias compartidas, en la amistad honesta y sin peaje, en la celebración de la vida desde un asiento francamente religioso pero sospechoso de la institucionalidad de la iglesia. Se cantan las promesas de los reyes como memoria y esperanza *parousiaca* en el año que recién nace. El espacio es inestable, desafiante, provocador. Su forma es informal y localizada, moldeado por los anfitriones que se amarran a la celebración, pienso yo, por el compromiso de una promesa asumida o por la preservación de la tradición misma. Es un espacio abierto entre las montañas y el cielo de Guayama bendecido por la convocatoria familiar y amistosa. Una casa de madera, llena de alegría y paz, que busca mantenerse en contacto y comunión con lo divino. Lo que se canta, lo que se conversa, lo que se provoca en el encuentro, convoca lo que se cree.

Teodoro Vidal documenta esta celebración de las promesas de reyes. Señala el carácter votivo, devoto y festivo de la celebración.[31] Comenta la variedad de formas, el apego a lo autóctono y su énfasis familiar y comunitario. Las promesas son específicas, prácticas y en

[29] Ibid., 143.
[30] Ibid., 145-146.
[31] Teodoro Vidal, *Los reyes magos: tradición y presencia* (San Juan: Ediciones Alba, 2005), 59, 61, 65.

ocasiones hereditarias. Lo festivo y típico - en la música y la comida -se entrelaza con la devoción que se expresa en la constante presencia en los cánticos de temas alusivos a la epifanía, a la navidad, y menos obvio, a la pasión de Jesucristo.[32] Vidal comenta que la música de la fiesta de las promesas de reyes se suele entonar "con el mismo fervor religioso con que se acostumbra rezar el rosario".[33] Son expresiones de religiosidad popular desarrolladas y preservadas por el laicado y marginales a la vida de adoración formal del cristianismo en general. Ángel G. Quintero asume la religiosidad popular que se expresa en la fiesta de las promesas de reyes como un espacio de encuentro de hibrideces entre las diversas etnias que se formaron en el Caribe en los márgenes de Occidente.[34] Aquí el encuentro entre lo profano y lo sagrado dicotómico sino poroso.[35] Estas fiestas son entenarias y pasan por un proceso de secularización y folklorización en el siglo XX. Lo folkórico y secular no pierde, en el siglo XX de la modernización, la dimensión religiosa sino que se entrelaza con lo cultural y una afirmación de identidad.[36]

César Rey Hernández, en su ensayo "Identidad, cultura y religiosidad: hacia una agenda de investigación" en el libro de Quintero Rivera, resalta la diversidad, el eclecticismo y los matices en el campo de la religiosidad popular.[37] Se rescata en ella las historias de fe y cultura lejanas a la inscripción oficialista, se descubre el rol protagónico de las mujeres – y tal vez otros seres humanos marginados – como "los otros" que comienzan a legitimizarse y a asumir sus propias historias en los canones religiosos e históricos de nuestro país. [38] Más manifiestan "una suerte de cimarronería religiosa"[39] expresada en una oposición retraída y no activa[40] algo típica, pienso yo, del carácter y personalidad de las fiestas mismas. Rey Hernández apunta a la complejidad de estudio de las dimensiones religiosas y políticas que se entrecruzan en las expresiones de la religiosidad popular que tanto encubren procesos sociales[41] como preservan una dimensión mística y trascendental.[42]

Lo académico confirma la experiencia. Las fiestas de las promesas de reyes pueden verse como una expresión de cimarronería religiosa, híbrida, marginal, que lucha por preservar un espacio de identidad tanto en lo político-social como en lo religioso donde se enredan significados diversos de lo político, lo cultural y religioso en un espacio intersticial que rehúsa ser solamente cultural y secular. Este es un espacio religioso de símbolo y misterio, de encuentro y comunidad, de polémica y afirmación con el Otro – con el Dios Uno y Trino – que la iglesia en su expresión formal e institucionalizada puede mirar en

[32] Ibid., 59-73.
[33] Ibid., 67.
[34] Ángel G. Quintero Rivera, Ed., *Vírgenes, magos y escapularios: imaginería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico* (San Juan: Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico y Centro de Investigaciones Académicas de la Universidad del Sagrado Corazón, 2003), ix-x.
[35] Ibid., x.
[36] Ibid., xii-xiii.
[37] Ibid., 2.
[38] Ibid., 3-4. Ver también página 5 para el rol de las mujeres.
[39] Ibid., 2.
[40] Ibid.
[41] Ibid., 4.
[42] Ibid., 2.

estos tiempos de desencanto para redefinirse, en mi caso desde mi tradición luterana, como movimiento, como piedra en el zapato, que desde el evangelio, estremece, desafía e invita a la *communio*.

Esta cimarronería religiosa puede conversar con las metáforas sugeridas por Hansen y Westhelle para provocar al Espíritu a que produzca nuevos símbolos para la iglesia. Lo que se promueve entonces es una comunidad siempre alerta, siempre incómoda y dispuesta a la confesión, a la autocrítica y al seguimiento. Es el reconocimiento de que la iglesia es siempre una comunidad inestable y frágil que vive en y desde los márgenes - en ocasiones en y desde sus propios márgenes - y que se llama a sí misma y al mundo a la promoción de la justicia y la dignidad mientras apunta y comparte los medios de gracia. Esto es lo que exige la iglesia como movimiento confesante, como práctica de comunión, como tapiz, como organismo cuyo metabolismo interactúa con su entorno. Es lo que quiere decir el famoso axioma de la reforma, muchas veces repetido y pocas veces entendido y asumido, *ecclesia reformata, semper reformanda*. Aquí tenemos la afirmación de una comunidad que es un peligro para sí misma puesto que vive para el Evangelio. La iglesia que siempre está en reforma tiene como centro el entendimiento de cierta provisionalidad y la certeza de una vida más allá de sí misma. Esta iglesia tiene la confianza de servir a un Dios que la cuidará y la encomienda de ser luz en momentos de dificultad y desencantos. Si este desencanto presagia o anuncia, o más, describe un momento confesional, entonces esta visión eclesiológica se torna aún más imperiosa. La cimarronería se hace expresión de *semper reformanda* en la vida de la *ecclesia reform*ata, fiel solo al *secundom verbum dei*. La iglesia, vista así, es piedra en el zapato que impide el acomodo, que repele la autopreservación y que vive de una proclamación libre que llama y apunta a la Palabra. Desde aquí se experimentará con el establecimiento de estructuras, iniciativas y procesos afines a la vida de una comunidad dispuesta siempre, como el moriviví, a morir y resucitar.[43]

Es en este lugar cimarrónico - enhebrado por diversos hilos que forman un tapiz multicolor, metabólico e inestable - donde sobrevive una práctica de comunión en un espacio de gracia, donde las metáforas pueden convertirse en símbolos. Donde se reapropian los símbolos cristianos desde un enramaje significativo al lugar donde vivimos. Es aquí donde el moriviví se enreda en la cruz para asirla a nuestra tierra por la presencia y actividad de Dios en el aquí y ahora. Es aquí donde la comunidad *cimarrónica* de los santos y las santas encarna un símbolo de ultimidad y se congrega para ser primicia del reino. Es aquí donde lo analógico cuestiona y se cuestiona para vislumbrar lo diferente como posible; donde chocan oraciones formando metáforas por su disonancia semántica; donde el choque, el sobrelapo y las fricciones son agarrados por un contenido no ligústico para apuntar,

---

[43] No soy ingenuo. La lucha y balance agonizante entre carisma y forma – en los tiempos que vivimos – se obstina por la forma. La historia del luteranismo, más que su doctrina, y su opción tanto eclesial como política, se ha inclinado a lo jerárquico (o a u congregacionalismo práctico aguado en tensión a un quasi-episcopado sin garras). La doctrina misma asumió desde sus inicios un contexto más formal que carismático. Expresiones tardías y algo desbalanceadas – intentado recuperar algo de frescura – saltaron al congregacionalismo. La tarea de experimentación desde la cimarronería, sin embargo, la veo tanto en el centro mismo de nuestra identidad confesional como en la tarea de articular nuevas maneras de ser comunidad en este tiempo de desencantos.

como dice Paul Tillich, a lo divino. Aquí el lenguaje teológico, la práctica de comunión, la experimentación eclesial estructural, la experiencia del don de la fe - que viven y hablan en toda la cuidad del lenguaje, que dialogan y se afectan con todas las otras formas de vida que existen en el lenguaje - encuentran lo necesario para ser eficaces y útiles. Aquí se expresa el amarre de lo cotidiano y lo divino: la correlación entre la revelación y lo humano-histórico; aquí se atestigua la muerte de antiguos símbolos y se manifiesta el nacimiento de otros nuevos que crean significados de vida por el encuentro entre la situación de revelación que vivimos – el desencanto y el anhelo de reencantarnos - y la chispa vital de las disonancias semánticas que se constituyen para apuntar al Dios Uno y Trino. *Finitum capax infinitum*. Este es el espacio de la iglesia como *communio* y la tarea de la teología en los días que vivimos.[44]

Sanctorum

Termino con unas cortas notas acerca de *sanctorum*. ¿Quiénes son los santos y las santas que viven en el espacio intersticial de la cuidad del lenguaje, en el organismo híbrido y epifánico que crea espacios memorables y se pega a experiencias *parousiacas*, que adoran y sirven en una comunidad que se rehace a sí misma cada vez como un movimiento reformador mientras existe por virtud del evangelio y para el evangelio y cuyo único propósito es apuntar al evangelio?; ¿quiénes son los santos y las santas que se congregan alrededor de una práctica de comunión enhebrándose como un tapiz para reencantar al mundo con esperanza?; ¿quiénes son los que forman una comunidad cimarrona en espacios sagrados al convocar lo divino en las fisuras de la *iglesia visible*?[45] Son los seres humanos tal como son. Son los seres humanos que dicen las cosas como son. Son los liberados y liberadas por el evangelio de la gracia.

Los santos y las santas somos los seres humanos tal como somos – *simul iustus et peccator*. El enhebrado del tapiz no es ni homogéneo ni puro. Es diverso, multiforme, amalgamado. Somos, a falta de palabras, cabrejas.[46] Así somos *communio*. Con las limitaciones, contradicciones, sobresaltos, Pecado y pecados que nos encarcelan. Con las posibilidades, congruencias, las alegrías, perdón y justificación que nos liberan. No hay polaridades ni divisiones que identifiquen exclusividades de Pecado y santidad. Somos pecadores y pecadoras en cuanto a nuestro encuentro con nosotros mismos, con el prójimo y con Dios. Somos santos y santas en cuanto a la declaración de Dios en Jesucristo; la imagen de Dios rescatada en la resurrección y las vocaciones de servicio al prójimo y la creación. Así somos. Así somos todos. Todas. Lo anticéptico, lo moralista, lo excluyente, no son sino manifestaciones de lo humano que convivirán con nosotros y nosotras en la comunidad pero que no deben definir ni delimitar la composición del tapiz. No debe entorpecer el trabajo metabólico del organismo, ni embotar el aguijón cimarrónico que

[44] Paul Tillich, *Teología sistemática: la razón y la revelación, el ser y Dios*, vol. I (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), 303-311. Las referencias a David Tracy y Paul Ricoeur se encuentrán en las notas 11 y 14.

[45] NO son invisibles ni los de la iglesia invisible. Son los santos cimarrones que se obstinan por aferrarse a las hilachas de la gracia en la copa de la comunión, en el agua bautismal cristalina y refrescante, en la Palabra viva que les hinca y acaricia, y en la mutua consolación que hace al crucificado que resucitó realmente presente en sus pesebres.

[46] Mateo 25:31-46.

apunta a lo epifánico y que anuncia lo *parousiaco*. La comunidad somos todos. Somos todas. Sin excepciones.

Los santos y las santas son los seres humanos que dicen las cosas como son. Los que forman un organismo – un cuerpo – de cruz. Lutero decía que el teólogo y la teóloga dice las cosas como son. Los santos y las santas asumen y sufren las cosas como son. No como dolorismo ni pasividad. Ni como conformismo o *laissez faire*. El vivir así es un vivir desde la libertad para la libertad. Desde nuestra libertad por causa de la sangre del Cordero para la libertad del otro y de la otra que me necesita. Para esto necesito decir la verdad; decir las cosas como son. Escudriñar entre lo ideológico y lo opresivo; entre lo manipulador y lo que acapara; entre la mentira y las medias verdades; y levantar lo escudriñado para que todos lo vean. Es asumir el testimonio de nuestra relación con Dios preservado y documentado en la Escritura con criticidad y esperanza. Es asumir la provisionalidad y fragilidad, la pecaminosidad y santidad de la *communio* con un sentido profundo de humildad y misterio pero sin divinizarla ni excusarla. Decir las cosas como son es proclamar a Dios tal como lo conocemos: en un pesebre maloliente, en una cruz de criminales levantada en un cementerio oloroso a azufre y en una tumba vacía.

Los santos y las santas, finalmente, son los liberados y liberadas por el evangelio de la gracia. ¡Cimarrones libres del pecado y esclavos para servir! El centro de gravedad de la comunidad y sus miembros no está localizado en sí misma, ni en sí mismos, sino que se convierte, paradójicamente, en una fuerza centrífuga – que se fuga del centro – y sale a buscar al prójimo que necesita. Sale al mundo a cambiarlo para la justicia, la dignidad y la paz. El movimiento va de la justificación sin exclusividades al servicio sin exclusiones. Si todos y todas cabemos todos y todas servimos entonces todos y todas procuramos el bienestar del otro y de la otra. De estos santos y santas se nutre la comunidad que vive de la gracia y proclama la Palabra. Aquí el Espíritu actúa para provocar metáforas y símbolos que nos reencanten con la vida y para la vida. Y como decimos cada domingo: *Vayan en paz. Sirvan al Señor. ¡Gracias a Dios!*

Summary

The article briefly describes the crisis of the Church in our contemporary times. This crisis, identified as 'disenchantment' by Guillermo Hansen, challenges us to find new ways to assume our traditional ecclesiological affirmations and pushes us to find new ways of being and describing the Church. The author addresses the crisis of symbols as one of the multiform expressions of the Church's situation. Using the contributions of Ludwig Wittgenstein and Paul Ricoeur the article explores popular culture and the author's Lutheran tradition to revisit traditional ecclesial symbols and find new ones.

Goitía Padilla gathers current ecclesiological proposals by Lutheran authors and describes the Church as a grace-full practice and movement which creates a communal geography. Here Church happens as Word and Sacrament nourishes, confronts and challenges the community to be a hybrid and malleable space in conversation an mutual enrichment with society. This church is a colorful tapestry where God's epiphanic presence impinges eschatological hope in our everyday life.

This epiphanic and eschatological ecclesial space; this grace-full geography where Church happens is also "una presencia cimarrónica.".“Cimarrón" is a Caribbean word which describes runaway slaves: slaves seeking freedom, living in the mountains, challenging from the margins new definitions of justice, dignity and hope. These runaway slaves always lived in danger. They were pebbles in the show for society at large. Claiming one of the most loved and traditional Puerto Rican cultural festivities – la Fiesta de la Víspera de Reyes (The Three Kings Eve Festivities) – the author affirms the Church as a *runaway slave presence*. The celebration is identified precisely in these terms by as an expression of popular religiosity by social scientists scholars Teodoro Vidal and Cesar Rey Hernández. The last part of the article reflects on the people who live in this Church. The saints in this church are not unreal perfect human beings but people as they are; as they live in the struggle between sin and obedience in the everyday life. They are "cabrejas": at once sheep and goats living in the malleable and hybrid space where God's grace and presence shows us glimpses of the Kingdom.

John Wesley, On the Etiology of Evil.
A Pastoral Reconstruction of Wesley's Theodicy Based on Genesis 1:31
Jonathan Sanchez

Introduction

For centuries, theologians, philosophers, pastors and lay people have tried to understand evil and its complex implications to their context. Several possible answers to both theoretical problems and existential problem of evil have been established from a wide range of directions and backgrounds.[1] However, a solution to these problems may not even be possible for some,[2] nonetheless; throughout the centuries there has been a pastoral obligation that compels members of the body of Christ to understand evil that cannot be ignored. After the sixteen century's reformations in Europe,[3] a new wave of philosophical, humanistic and idealistic thinkers revisited the theoretical problem of evil. The conundrum that drove that spirit of inquiry toward evil, was concentrated primarily on how to logically reconcile a God that is just, loving and all powerful, with the presence of evil in the world. Indeed, this question goes back to ancient philosophers and theologians, and has been documented for thousands of years.[4] However, after the reformations, the question shifted from the mere human desire to understand the cosmos and its practical implications, to a logical calculated inquiry about evil and the philosophical implications of such a problem. Famously, David Humes (1711-1776C.E.), in his dialog concerning natural religion, summarized the problematic of his age well, when he stated his well-known trilemma: "… is he [God] willing to prevent evil, but not able? Then he is impotent. Is he able, but not willing? Then he is malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?"[5] Succeeding Humes' logic, most theodicies during his lifetime addressed in one way or another, this trilemma as a 'logically incompatible' issue. Such a particular theological trajectory created a new set of difficulties the years following the reformations. In result, from such a perspective, a reasonable question arises: If the problem of evil is to be understood as a mere logical exercise, what about the tangible effects of evil in the world?

---

[1] The problem of evil is primarily divided by scholars into two main categories: 1-The theoretical problem of evil and 2-The existential problem of evil. See: Michael L. Peterson, *God and Evil. An Introduction To The Issues*. (Boulder, CO: Westview Press, 1998)

[2] N.T. Wright, *Evil and the Justice of God.* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006). Wright takes a similar position to the intellectual problem of evil, suggesting that a solution might not be possible.

[3] The plural term 'Reformations' refer to the idea that the movement was not a singular movement that started with elite figures, but for the contrary a series of movements originated by common people during the sixteenth century. New historical data shows that several movements were key components to the overall term "reformation" that is used today. See: Peter Matheson, Editor, *Reformation Christianity, A People's History Of Christianity.* Volume 5 (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010)

[4] The formulation of the question: where does evil come from? Has been recorded and traced back to philosophers like Lactantius and Epicurus. However, the classical philosophical conception based as a logical inconsistency is attributed to David Humes. See: Lactantius, "*A Treatise on the Anger of God*," (ANF 7:271) Xiii. On Hume: Michael L Peterson, Editor, *The Problem Of Evil. Selected Readings.* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992), 39.

[5] David Hume, Dialog Concerning Natural Religion (New York, NY: Penguin, 1990), 108-109.

And what about those who were/are suffering past and present?

John Wesley (1703-1791C.E.), as both a member of the global Church and a priest for the Church of England after the reformations, was not exempted from such reality of inquiry. As the theological and philosophical world was screaming for new and improved logical answers, Wesley responded. However, Wesley did not stop at the logical or intellectual irreconcilabilities of the problem. He understood that evil in all its forms was more than just a mere philosophical exercise. Evil had existential difficulties as well. Wesley's theodicy,[6] although formulated during such a period of time where skepticism was widespread, went beyond the sentiments of his time.

The purpose of this paper is to argue that John Wesley instituted, by uniting the intellectual and practical dimensions of his theodicy, a robust, pastoral response to both theoretical and existential evil, making his theodicy relevant to the Neo-Augustinian Optimist of his century and beyond.

In attempting to achieve this objective, this paper will first explain how Wesley in his overall theological course, framed the problem of evil and his response to it. Wesley's answer to the problem will be divided into two parts: The first part, what has been called the ecstatic theme, will explain how the theoretical problem of evil can be solved logically bringing a concise rational Christian defense to the issue; as Wesley sought to shield Christianity from most of his contemporary philosophical scholarship, particularly the Optimists of his time. The second part, what has been called the honorable theme, will explain how Wesley dealt with the existential problem of evil and its palpable devastating effects in the world of his day. Lastly, a brief contribution to contemporary scholarship will be made, by remarking the importance of Wesley's fusion of both theoretical and existential themes, to empower Christians to 'do the most good they could' to counter attack the palpable presence of evil in the world.

However, before diving into the thesis, it is necessary to set some boundaries for the study at hand. It is important to note Wesley's own context, to better understand his approach to his theological reasoning on evil. On one hand, the personal level, Wesley was not exempt or alienated from evil and suffering. Scholars have noted several personal experiences that Wesley encountered throughout his life that modified and redirected his overall theological thought. For instance, on February 9, 1709, as a small child, Wesley became a survivor of a great fire, which consumed his family's Epworth residence.[7] This face to face encounter with evil and suffering that became one of the most important milestones in Wesley's early life. He remembered the terrible event throughout his life, often referring to himself as "…a branch plucked from the burning."[8] Another anecdote that marked Wesley's theological trajectory was his voyage to the new world. On January of 1736, Wesley encountered a powerful storm while still on board of a vessel in route to the North American colony of Georgia. Such was Wesley's fear that the storm was going to

[6] Theodicy is a reasonably recent term; however, its basic etymological meaning combines to Greek terms "*God*" and "*Justice*" to explain the vindication of divine justice in light of the presence of evil in the world. This particular meaning has been present since late antiquity.

[7] Kenneth J. Collins. *John Wesley. A Theological Journey*. (Nashville, TN: Abingdon Press, 2003), 19.

[8] Collins, *John Wesley*, 19.

destroy the vessel that he wrote in his journal: "… I could not but say to myself, 'How is it that thou hast no faith?' being still unwilling to die."[9] Experts suggest that the fear of death informed to some degree Wesley's understanding of the Christian experience.[10] Both of these personal experiences with evil and suffering, among many, would had played an important role on Wesley's development of his theodicy later on in his life, particularly addressing suffering and the poor.

On the other hand, at a general level, Wesley's context was dominated by the skeptical ideology of post-reformations' sentiments. Several new Gnostic's forms of theological inquiry about evil started to emerge under a new wide umbrella of 'science and logic.' The most prominent was William Law's (1686-1761C.E.) Manichean view, which was driven by Neoplatonic antimaterialism.[11] Wesley of course was instructed to some degree by Law's earlier theological works; however, experts attest that Wesley showed no evidence to accept the Manichean view.[12] Such point is important, because Wesley's theodicy was directly channeled by Law's understanding of the dualistic relationship of spirit and matter, and good and evil.[13] Law's view influenced Wesley to write against the Manichean's approach to creation. Such writings became Wesley's later understanding of God's creation, which was Wesley's foundation to account for the origin of evil in the world.[14] Finally, Wesley's cosmology and metaphysics are closely related to his context. Wesley's understandings of spiritual dimensions, including his angelology, are too complex and extensive for a short scope of work as this one. It is sufficient to note here, in this brief introduction, that Wesley understood that spiritual beings, like angels and demons, were endowed with similar qualities as humans, with the freedom to choose from right and wrong and the possibility/ability to abuse their freedom. Both of these personal and general experiences that Wesley encountered throughout his life, gave him a comprehensive scope to theologically think about evil and suffering under his immediate context. Wesley himself never wrote a systematic theodicy that addressed issues by neat categories; nevertheless his theodicy can be clearly delineated throughout his writings and his theological insights. These experiences need to be reconsidered as one starts to deconstruct Wesley's pastoral trajectories in his theodicy. With some of these boundaries set, the reader will have better parameters to understand, Wesley's extremely neglected, contribution to the problem of evil and its implication to the world.

---

[9] Collins, *John Wesley*, 57.

[10] Collins, *John Wesley*, 58, 262.

[11] Thomas C. Oden. *John Wesley's Teachings. Volume 1. God and Providence*. (Grand Rapids, MI: Zodervan, 2012), 137.

[12] Oden, *John Wesley's Teachings*, 133.

[13] John Wesley, *A letter to the Right Reverent William Law* (1756), Edited by John Telford. (London, England: Epworth Press, 1931), http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-letters-of-john-wesley/wesleys-letters-1756a/, accessed on October 6th, 2014.

[14] Wesley, *letter to Law*, 2.

Ecstatic Theme

Some scholars have argued that Wesley had a long interest in theodicy.[15] Often asking, "whence came evil?[16] Barry E. Bryant, for example, concluded that Wesley saw theodicy as an important test of God's ability "to extract good out of evil."[17] This particular phrase encapsulates well Wesley's concern and brilliancy to theologize about evil and suffering. According to Bryant, such preoccupation compelled Wesley to frame the problem of evil by asking the question: where does evil come from and why? Wesley did this to unapologetically "justify the ways of God to man [sic]," particularly to the philosophers of his time.[18] Following the same groundwork laid by Bryant, the first part of this paper will look at Wesley's foundational theological concepts, in order to better understand 'whence came evil'?

Theological Foundation

First, Wesley's etiology of evil starts with his depiction of the goodness of creation. On sermon 56, Wesley commenced his theodicy by explaining God's approval over God's own enterprise.[19] Wesley saw in Genesis 1:31, God's own testimony that everything in the created order was "…indeed, very good." (Gen 1:31 NRSV) Wesley reasoned logically that the entirety of creation was fashioned 'good' according to 'its kind'. This particular progression followed the logical order that everything is equal in goodness to that of its source. Genesis' narrative shows how all creatures reproduced according to their kind. For Wesley that was more than just the physical appearance and physiology. The source for the origin of creation was a benevolent, loving God, and therefore creation modeled God's attributes.[20] The goodness of God 'spilled' over all conception in a visible way. Therefore, creation originally, according to Wesley had no flaw or defect. He wrote:

> …such was the state of creation, according to the scanty ideas which we can now form concerning it, when its great author, surveying the whole system at one view, pronounced it **"very good".** It was good in the highest degree whereof it was capable, and **without any mixture of evil.**[21]

Sin was not a part of the created order, in any way shape or form, and creation in its original state had no amalgamation with evil. This minor but important difference in Wesley's theological discernment about the doctrine of creation is foundational to his theodicy. God's benevolent attribute is embedded in our world before the fall. The beauty

[15] Barry E. Bryant. "John Wesley. On The Origen of Evil". *Wesley Fellowship.* Occasional Paper - 7 (1992): 112-113

[16] Bryant, *John Wesley. On the Origen of Evil*, 112.

[17] Bryant, *John Wesley. On the Origen of Evil*, 112.

[18] Bryant, *John Wesley. On the Origen of Evil*, 112.

[19] John Wesley, Sermon 56, "*God's Approbation of His Works*", Edited by Thomas Jackson. The Sermons of John Wesley – (1772) http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-56-gods-approbation-of-his-works/, accessed on October 8th, 2014, 2.

[20] Wesley, *God's Approbation of His Works,* I:2.

[21] Wesley, *God's Approbation of His Works,* I:14. (my own emphasis)

of the cosmos and the grandeur of God's works on earth are a mere reflection of God's primal creation before evil entered the picture. However, creation did not stay on that state, Wesley reasoned. Scripture made a harsh distinction between the good of creation before and after the introduction of sin by human rebellion.[22] Every creature prior to sin, according to Wesley, served originally to promote the good of the whole.[23] But with the fall, creation became distorted by such fallen state. This distortion, "after man [sic] and in utter defiance of his master, had eaten of the tree of knowledge" according to Wesley, that began in the pride of humanity and led humanity to an "army of evils, totally new, totally unknown till then, broke in upon rebel man [sic] and all other creatures, and overspread the face of the earth."[24] A natural progression takes part on Wesley's theological foundations that leads one from the goodness of God (as one of God's attributes), to the goodness of creation (because creation modeled God's attributes) and the disobedience of humanity (by the introduction of sin in the world) that hosted evil into God's perfect created order. This logical progression is Wesley's basic natural philosophy on creation and the origin of evil into the created order.[25]

Response to the Optimists

Second, after accounting for the introduction of sin (and evil in result) into creation and making plain his natural philosophy by the appreciation of nature, even as it now had been marred by the fall, Wesley moves to a more explicit theological defense. Wesley reasoned logically, contrary to the optimists of his day, that God was not the author of evil.[26] During Wesley's immediate time, William king (1650-1729C.E.), like G.W. Leibniz (1646-1716C.E.), argued that God created the best possible world, but not perfect or without defect.[27] This was particularly problematic for Wesley and his natural philosophy. King argued that if God created the best possible world out of nothing,[28] such a world was by necessity imperfect. Within such an imperfect, but best possible world, humans are introduced and endowed with the will to choose between good and evil.[29] For King, the universe needed free will to benefit the universe. Soame Jenyns (1704-1787C.E.) appropriating King's concept, reasoned that evil comes from such imperfection.[30] But some

[22] Wesley, *God's Approbation of His Works,* I:14. (my own emphasis)
[23] Looking at the narratives between Genesis 1 and 3, Wesley concluded that creation was cursed by the fall and its original state was lost.
[24] Oden, *John Wesley's Teachings*, 134.
[25] Wesley, *God's Approbation of His Works,* II:1.
[26] Some scholars add to the basic of his natural philosophy on creation and evil what has been called "the chain of being". This concept is directly related to his angelology and it is primarily concerned with the explanation of natural evil. See: Bryant, *John Wesley*, 116 and Oden, *John Wesley's Teachings*, 163.
[27] Bryant, *John Wesley. On the Origen of Evil.* 125.
[28] The idea that the world is created out of nothing (*ex-nihilo*) ties the Optimist's view with Augustine. Evil comes from the imperfection of the world, such evil is not evil at all, but the absence of good. However, Wesley had a problem with such views because it limited theodicy to a rational exercise and neglected those who are suffering.
[29] Bryant, *John Wesley. On the Origen of Evil.* 125-126.
[30] Soame Jenyns, *A Free Inquire into the Nature and Origin of Evil.* (1757). Samuel Johnson, *Critical Review of A Free Inquire into the Nature and Origin of Evil.* Edited by Jack Linch. http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/Texts/jenyns.html, accessed on October 16, 2014.

skeptics, like Hume, will go even further to say that evil comes from God. Optimists, like King and Jenyns, incorporated a more scientific and natural way to understand evil, based on philosophical reasoning and the search for empirical data, which naturally led to an understanding of an imperfect and defective creation. But Wesley saw a problem with such an 'optimal' philosophical view. The Optimists ignored the biblical account of the first three chapters of the book of Genesis, where a clear distinction can be seen between the 'before' and 'after' states of creation. They (the Optimists), Wesley argued, ignored God's own approval of creation and the power of sin in the world. According to Wesley, evil was introduced by human rebellion into the created order. Creation was originally perfect, but its nature was altered after the introduction of all kinds of evil. This theological insight directly contradicted the Optimists and skeptics, particularly Humes and Jenyns. A logical question then will follow Wesley's natural philosophy: If evil did not arise from creation, 'Unde Malum?', or 'where does evil come from?' It is here that Wesley moves to a more explicit defense against the theoretical and logical problem of evil. Wesley's theoretical theodicy is found on a personal letter to his father. On January of 1731, Wesley's self-reflection on the origin of evil was made evident directly addressing King's Optimal proposal.[31] At the same time, Wesley sought to answer King's proposal with a more consistent theological solution based on freedom and free will.

Free Will Defense

Third, Wesley, being grounded on scripture, understood that the concept of free will can only be true, if our endowed power to choose is unhindered.[32] Wesley logically concluded that, if humanity's power to choose is unhindered then, logically the possibility exists that such power can be abused.[33] Freedom can only happen by us having the choice to freely choose. However, Wesley playing a sort of devil's advocate reasoned hypothetically that there are three ways in which God could have hindered our free choice. First, God could have hindered our choice by not creating any being free at all, but such being could not have freedom at all.[34] The fact that free will is present in our humanity meant for Wesley that our freedom cannot and should not be hindered. This was evident, in creation (because the universe is not a mere machine), and in the fact that God desires, more than anything in the universe, "… the free service of His reasonable creatures…," because for Wesley creatures without freedom will be in a worse state than they are now, "…for only free agents can perfectly be happy."[35] Second, God could have prevented liberty by "… overruling God's own power and constraining us to choose right."[36] But, here on this point

---

[31] John Wesley, *A letter to his Father* (1731), Edited by John Telford. (London, England. Epworth Press, 1931), http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-letters-of-john-wesley/wesleys-letters-1731, accessed on October 6th, 2014.
[32] This will later be cataloged as the 'free-will defense'. For a more comprehensive approach of the free will defense in contemporary scholarship, see: Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil*. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983)
[33] John Wesley, *A letter to his Father*, II:3-4.
[34] John Wesley, *A letter to his Father*, II:5.
[35] John Wesley, *A letter to his Father*, V:5-3.
[36] John Wesley, *A letter to his Father*, V:5-3.

as well Wesley saw a contradiction: "…but this will be to do and undo, to contradict Himself, to take away what he had given."[37] God in his own nature cannot contradict God's self by overruling His own decrees. The third way that God could have hindered our freedom was to place free beings in a world where temptations could not lead us to the abuse of freedom. However, the reality was, according to Wesley that temptation existed and could be overcome, although temptation could also lead to destruction, Wesley saw temptations as a positive theme that exhibited our God given freedom. By observing these propositions some scholars have concluded that Wesley's determined that if God would not have allowed humanity to choose and fall, God would have deprived humanity of its most distinctive gift: freedom.[38] But this freedom was misused by created beings and caused evil to enter into creation. Therefore, evil is necessary for such freedom to exist, but evil for Wesley was not a part of creation as the Optimists argued.

By looking at these three premises, one may conclude that Wesley constructed a rational, logical theodicy that directly addressed the theoretical problem of evil and dealt with both Manichean and Neo-Augustinian's Optimists of his time. Wesley settled that most scholars of his time were constructing their theodicies based on a flawed premise: "… namely, that the world is now in the same state it was at the beginning."[39] Wesley's own conclusion marked the entire transition from the goodness of creation to the present state of affairs, primarily because of the introduction of sin by disobedience. This premise can be applied to natural and moral evil alike. The theoretical problem of evil as constructed by Hume was simply put to rest in Wesley's mind, due to the fact that the 'logical inconsistencies' addressed by Hume can be solved rationally and theologically. However, it is here on this point that a new challenge arises in this scope of work. Theoretical solutions to evil, in Wesley's case mainly, that evil entered into the flawless world by freedom, seemed to be out of touch with a personal and loving God on the one hand, and with those who suffer on the other. Wesley saw that rationally he could account for evil, but what about existentially? Additionally, Wesley did not stop at just giving a theological rational solution to theoretical evil, but he boldly moved into the existential problem. It is on that bold move where the honorable theme starts.

Honorable Theme

Some scholars have argued that there is a gap between theoretical and existential evil.[40] Most theodicies on Wesley's time were addressing theoretical evil mainly due to the post-reformations sentiments of his day. Theologians and philosophers were concentrated on giving rational accounts to the existence of evil to keep up with skeptics and humanists. However, far ahead of his contemporaries, Wesley also saw a struggle at an existential

[37] John Wesley, *A letter to his Father*, V:5-3.
[38] Oden, *John Wesley's Teachings*, 158.
[39] Wesley, *God's approbation of his works*, II:1.
[40] William Lane Craig, for instance, makes a strong distinction between the two problems. See: William Lane Craig, *The Problem of Evil*. http://www.bethinking.org/suffering/the-problem-of-evil. Accessed on October 21, 2014.

level. Wesley responded to suffering and distress by addressing in practical levels different kinds of evils. It is here that the pastoral 'heart' of his theodicy is completely exposed.

Different Types of Evil

It was crucial for Wesley to delineate each individual evil by it owns particulars, as he understood them to exist. Wesley divided evil into two different kinds: natural evil and moral evil.[41] Wesley's response to natural evil is delineated on his address to the effects of the devastating earthquake in Lisbon, Portugal in 1755.[42] News of the devastating effect of the earthquake in Lisbon traveled throughout Europe rapidly. Wesley used the horrific occasion to address the 'Optimal' view of his counterparts. The Optimists, based on their philosophical understanding of creation as flawed, reasoned that natural disasters were a mere natural and/or accidental result of natural causes. Natural disasters, for instance including Lisbon's earthquake, were mere flaws in the machinations of the cosmos. They reasoned that God had nothing to do with such natural causes. Their primary objective was to excuse God of impending natural disasters, as it was a point of contention between Optimists and Humanists. Both were looking for explanations in the natural order via scientific empirical methods.

However, Wesley, objected the Optimists in a twofold argument. He stated "…But there are two objections to [the Optimists'] answer: First, it is untrue: Secondly, it is uncomfortable."[43] On the first objection, Wesley, explained how the hand of God was always behind all machinations of the cosmos. God is not separated from His creation, Wesley reasoned, because the evidence of his works is self-authenticated. God is behind, rain and shine, and all things in nature serve him. Wesley's idea to include God into the horrific effects of natural disasters is not by a naïve accident. Some may even conclude that Wesley's view could incriminate God by making God the author of such horrible atrocities.[44] However, Wesley's reasoning is grounded on his natural philosophy, which exempts God from such causes, because God created the world perfect and without flaws. God's hand might be in the natural order, but the natural order was never intended to be blemished by the fall. Creation, as explained before, was not on the same state that it was before the fall. God's plan of salvation is to restore creation to its original state.[45] The second objection was even more dramatic and calculated than the first. Wesley objected that the answer to natural evil was 'uncomfortable.' Wesley's pastoral genius starts to flow

[41] Oden, *John Wesley's Teachings*, 162.

[42] Juan Wesley, *Obras De Wesley*, 14 Vol. "*Some Serious Thoughts Occasioned by the Late Earthquake at Lisbon*" (1755), Edited by Justo Gonzalez, (Franklin, TN: Providence House Publishers, 1996) (my own translation)

[43] Wesley, *Serious Thoughts*, III.

[44] Peterson, *God and Evil*, 23-25. This is a common misconception based on the probabilistic problem of evil, which is grounded on the idea that Christian theism entails doctrines that raise the probability of the co-existence of God and evil in the world. However, Wesley's theodicy is relevant to such probabilistic philosophy, because it posits the burden of proof on the objector.

[45] For more information concerning Wesley view on Salvation and the new creation, see: Thomas C. Oden. *John Wesley's Teachings. Volume 2. Christ and Salvation*. (Grand Rapids, MI: Zodervan, 2012), 302.

by stating: "…for if things really be as you [Optimists] affirm; if all these afflictive incidents entirely depend on the fortuitous concourse and agency of blind, material causes; what hope, what help, what resource is left for the poor sufferers by them?..."[46] Wesley directly refutes the Optimists' ideal, which highly neglects those who suffer. It is here that Wesley transitioned from his first division of natural evil into his second division: moral evil, since evil was always traced back to sin and immorality. Therefore, by using such natural disasters as a general call to repentance, Wesley's pastoral concerns transitioned natural evil, from the 'roaming of creation' (including earthquakes, fires, floods, etc.) to the 'general deliverance' of God in his soteriological plan. Furthermore, he concentrates new efforts to deal with ethical and emotional evils.

This practical transition, which was grounded on his question on the sufferer, showed his emphasis on morality, holiness and salvation. How is it that a rational solution to theoretical evil was going to help those who suffer? And furthermore, how do we deal with atrocities committed toward others?[47] Moral evil was made in the form of sin, and human atrocities always have a disposition to disobedience. However, in Wesley's mind, the existential problem of evil (moral and emotional evil) can be 'offset' and diminished by three simple biblical doctrines: prayer, love of God, and love of people. Wesley saw these three doctrines, which are later described by scholars as his 'means of grace', as a solid theological foundation to empower Christian believers to offset evil, by avoiding evil and doing good deeds.[49] It is in these three biblical doctrines than a solid theological answer to existential evil was founded.

Prayer

Wesley's articulation on prayer is found throughout his journals, sermons and homilies.[50] However, his theological insights on prayer were more notorious by the way he acted and lived, as he saw prayer as an intrinsic part of his means of grace. Wesley's theological analysis of prayer was of course far more complex than just a means to dissipate the effects of evil in the world. Nevertheless, Wesley saw in prayer a powerful

[46] Wesley, *Serious Thoughts*, VI.

[47] Jürgen Moltmann, "Sun of Righteousness, Arise! The Freedom of a Christian-Then and Now-for the Perpetrators and for the Victims of Sin" Translated by Margaret Kohl, Transcribed by Steffen Lösel. *Emory University, Theology Today* (2012) 69(1)7-17. Moltmann raised an excellent point in this presentation by asking: "…how does God bring about justice for those who suffer violence? Are they redeemed from their humiliation by Christ?" Moltmann was concerned because most theological inquires on evil and sin concentrates on the perpetrator and not on the victims. Moltmann's point directly links to Wesley's practical response to the poor.

[48] N.T. Wright, *Evil and the Justice of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2006). Wright on this point also takes a similar position to Wesley, delineating five components of Scripture to 'offset' or 'diminish' the grip of existential evil in the world, among the five, are prayer and love. Also, see: John Swinton, *Raging with Compassion. Pastoral Responses to the Problem of Evil*. (Grand Rapids, MI: Eeardmans, 2007)

[49] A debate about the authenticity of original quotations from Wesley's work exists today, among that debate is what has been now known as 'Wesley's rule'. Scholars believe that there is not historical data that shows that Wesley ever said or wrote such rule. For more information on the debate, see: Richard P. Heitzenrater, Twice Told Tells. *Circuit Rider* May/June (2003): 16-17.By The United Methodist Publishing House. Used with permission. http://www.ministrymatters.com/preach/entry/5228/twice-told-tales. Accessed October 24, 20014.

[50] For a good study guide on Wesley's means of grace found throughout his writings, see: Charles Yrigoyen, Jr. *John Wesley. Holiness of Heart & Life"* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1996), 41, 52-53.

tool to cope with evil and to offset evil in a world that desperately needed it. In his sermons on the Lord's Prayer, Wesley delineated several key factors that are directly connected to the existential problem of evil.[51] First, following his natural philosophy of Genesis 1:31, Wesley saw 'the fall', not just as the incident that introduced evil into the world, but also as the incident that ignited God's salvation plan for creation. Prayer then becomes both, in his mind, a catalyst for renewal, and a tool to avoid and offset evil. Second, Prayer was a powerful instrument understood by many (past and present) to touch the heart of God.[52] In that sense the effects of prayer in the life of a person that was going or passing through evil and suffering was not a mere discharge of feelings. Prayer turned into a deeper connection to the divine to release the self into God's self. Third, Wesley also understood that prayer had been connected to the activity of the Holy Spirit in humanity from the early Christian tradition.[53] Looking at Wesley's work, it can be argued that even when it is believed that prayer has a liberating aspect to it, prayer can also be a means to digest predicament practically. Nevertheless, for Wesley, the salvation plan set in motion by the fall could have been hindered by sin. Sin in itself, Wesley argued, can be removed by both confession and prayer. He wrote: "…as nothing but sin can hinder the bounty of God from flowing forth upon every creature, so this petition naturally follows the former; that, all hindrances being removed [by prayer], we may the more clearly trust in the God of love for every manner of thing which is good..."[54] Prayer, for Wesley was functional and dynamic. Prayer was crucial for an intimate relationship with God. Fourth, prayer was a means of relief for those who suffer. Such a functional part of prayer was indeed useful for sufferers to reconnect to God as the source of good, as it was prior to the fall. Even in the mist of chaos, one can pray and immediately feel God's presence and empowerment. By prayer, God was always near, waiting to comfort those who suffer. This practical use of prayer directly dealt with existential evil, because it empowered Christians to do both, avoid it (as a better outcome) or to cope with it (as the worst outcome).

Love of God and Others

On February 20, 1736 Wesley preached in Savannah, a sermon on 1st Corinthians 13:3. Wesley, concerned with how important love is to our Christians endeavors, broke his explanation of love into two strands: love of God and love of others.[55] Such love is a requirement, an essential task of all Christians. Love, for Wesley was a means of grace that

[51] John Wesley, Sermon 26, "*Upon Our Lord's Sermon on the Mount*" Discourse 6, Edited by Thomas Jackson. The Sermons of John Wesley – (1772) http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-26-upon-our-lords-sermon-on-the-mount-discourse-six, accessed on October 8th, 2014, 2.
[52] Kenneth Archer, 'Open Theism View: Prayer Changes Things.' *The Pneuma Review (2002)*. 5:2. 35.
[53] Gregory K. Hillis. 'The Holy Spirit and Prayer in Origen's On Prayer.' *Cistercian Studies Quarterly* 49, no. 1: 3-26. Hillis rightly argues that prayer was, from the early Christian tradition, connected to the activity of the Holy Spirit in the world.
[54] Wesley, *Upon Our Lord's Sermon VI,* I:13.
[55] John Wesley, Sermon 139. "*On Love*" Edited by George Lyons with Corrections by Ryan Danker, The Sermons of John Wesley – (1872) http://wesley.nnu.edu/john-wesley/the-sermons-of-john-wesley-1872-edition/sermon-139-on-love/, accessed on October 18 2014.

empowered the believer for service.[56] Wesley wrote: "...the love which our Lord requires in all his followers, is the love of God and Man [sic]... of God, for his own, and of man, for God's sake."[57] Love for Wesley was a prerequisite to do 'good' and to desire and pursue happiness for others as our own. Such a radical call to love was a means to overcome evil. Evil and suffering, what Wesley called "all the provocations from weakness or malice"[58] can be overcome by love, therefore overpowering evil with good. Wesley's pastoral passion was displayed by his understanding of love. Love can incapacitate to a degree all kinds of evil and suffering, and we are compelled by God "while [we] have time, to do all the good you can, unto all men [sic]..."[59] Love just like prayer is applied practically as a necessary tool that empowers Christians to diminish the effects of evil in the world. Christians profit by our direct involvement in the pursuit of happiness of others and our own. Evil, chaos and suffering render no defense against the implements given by God in his salvific plan. For the Optimists of Wesley's time, such a radical call to hinder evil was indeed problematic, because their natural philosophy would not allow the room for people (particularly Christians) to accommodate and help those who suffer. Wesley saw such position as deficient and sought to reconcile salvation and sanctification practically, as it is expressed personally and socially. It is on this point that Wesley's practical application transcended his contemporary theologians and philosophers and goes beyond his lifetime. Wesley's theodicy rendered to be a theological masterpiece that has serious applications for contemporary scholarship.

Practical Applications for Today

One may conclude after reviewing Wesley's theodicy (starting with his natural philosophy to account for the etiology of evil, to his means of grace to cope and diminish it) that his theological mastermind was built both in scripture and in love. It was based on scripture, because his theodicy starts with his biblical foundation of Genesis 1:31; and it was based on love because love is the means to offset evil and suffering at an existential level. However, today, one can also conclude that Wesley's most significant contribution to contemporary scholarship on evil and suffering can be divided into a twofold argument. On one hand, Wesley's ideology to empower Christians to "do the most good you can unto all..."[60] directly highlights our moral responsibility toward God and others. Morality needs to become a way of life, a call to radically assist in God's salvific plan for creation. Wesley's context, while different from our own context, presented similar social and pastoral challenges. Eighteenth century's England was already grounded on reformation

[56] Yrigoyen, *John Wesley,* 40-41, Yrigoyen, doing a good summary of Wesley's distinctive breakdown of grace, argued that: "...if they are going on to higher holiness and maturity, they realize their need of God's sustaining grace. God's preparing (prevenient) grace makes them ready for the new life in Christ. God's accepting (justifying) grace initiates them into it. Then, God's sustaining (sanctifying) and perfecting grace supports, encourages, and empowers them..." for service.
[57] Wesley, *On Love*, II.
[58] Wesley, *On Love*, II.
[59] Wesley, *On Love*, 4.
[60] Wesley, *On Love*, 4.

changes. Also, England was radically altering its social, religious and political structures due to the 'industrial revolution.' Such changes brought all the demises that come with demographical expansion.[61] Pastoral problems were not limited to housing, health, food distribution and poverty. Under such conditions evil and suffering were a powerful reality for practical theologians like Wesley. He wanted to tangibly help his immediate context. Furthermore, it can be infer that evil and suffering continues to be a nuisance for practical theology today. It is here that Wesley's neologism, an 'ideology of empowerment,' that allow Christians to alleviate the effects of evil in the world, that makes a strong case for contemporary pastoral challenges. Wesley's emphasis on the poor, disadvantage and the victims of society reminds current theological scholarship to pay attention to those "who might fall in the cracks of philosophical and theological examinations." [62]

On the other hand, Wesley's theological genius created practical support for those that are directly tangled with evil and suffering. Wesley's theodicy, dense and consistent as it was in his immediate context, solidifies its relevance today. Such an empowerment gained by a life dominated by prayer and love (a life manifested in humble service to God and others) becomes the means to diminish the effects of evil and suffering in the world. Prayer and love come to be the catalysts for healing for those who suffer. Such healing takes place because prayer and love serve as means of outflow of sorrows and/or emotions into a God that is near and a community of peers that legitimately cares. Historical Latin American scholarship was right to bring theological attention to the importance of God's closeness, particularly understood in Jesus' sacrifice as "the one that suffers with us…"[63] in empathy with the victims of society. One may even conclude that Wesley's response to evil can be a needed piece, for a stronger orthopathic theological foundation to contemporary Latin American scholarship.[64] In this twofold argument, the depletion of evil and suffering happens, not just at a philosophical level, but at a pragmatic level as well. Latin America's '*pathos*' links nobly to Wesley's theology at several levels that perhaps demand further theological inquiry for future generations.

In addition, there is a current scholarly 'push' to revisit the problem of evil on both sides of the spectrum. Wesleyan theodicy, based on his natural philosophy of Genesis 1:31 addressed both sides, and placed the burden of proof onto the objectors of the problem and

[61] Hugo Magallanes, *Introducción a la vida y teología de Juan Wesley*, (Nashville, TN: Abingdon Press, 2005), 29. (my own translation) Magallanes points out that the industrial revolution was at its peak during the XIX century, however, Magallanes claimed that these 'conditions that were foundational to the industrial revolution preceded it, during the XVIII century. Magallanes' claimed is aimed at the deteriorated social conditions during Wesley's life as he pointed out the pastoral challenges under such conditions.

[62] I borrow this expression, with permission, from Social Science Teacher, Santos A. O'Neill, after one of our many candid philosophical and theological discussions about evil, suffering and the poor.

[63] A wide range of Latin American theologians, ranging from Luís Pedraja's interpretation of a "Hispanic Christology", to Virgilio Elizondo's "God of Incredible surprises", to Gustavo Gutiérrez's rediscovery of "God's preferential option for the poor", all emphasized God's closeness among those who suffer. See: Luís G. Pedraja, *Jesus is My Uncle: Christology from a Hispanic Perspective*. (Nashville, TN: Abingdon Press, 1999), Virgilio P. Elizondo, *A God of Incredible Surprises: Jesus of Galilee*. (Lanham, ML: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación. (Lima, Peru: Perspectivas, 1971)

[64] Samuel Solivan, *The Spirit, Pathos and Liberation. Toward an Hispanic Pentecostal Theology*. (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998)

not on God. In Wesley's case the objectors were the Optimist and the skeptics, as humanist ideals endangered theological reasoning during his time. As Daniel Howard-Snyder points out, the problem of evil is thus a problem only for "the theist who finds all its premises and inferences compelling and who has lousy grounds for believing theism"; but if one has more compelling grounds for theism, then the problem of evil "is not a problem" at all. Wesley understood this well during his era. However, Wesley sought to bridge the gap created between theoretical and existential evil. This robust 'pastoral bridge' that serves as an response to evil, reminds us that Wesley's highly neglected theodicy needs to be reconsidered by scholars today. Even more as the 'push' continues to aim at the radical disjunction created between philosophical theology and pastoral counsel. Contemporary scholarship needs to concentrate on efforts to regain and revitalize such pastoral links. Wesley's contribution is well equipped to help in such endeavors. Terrance W. Tilley summarized the problematic well, when he stated that "...the radical disjunction of 'academic' philosophical theology from 'pastoral' counsel" has become an evil in itself." Wesley foresaw that conundrum and his view aimed to radically connect both dissipations.

Finally, it is important to note that there is a pastoral responsibility to partake in the suffering of others. Practical theodicies need to take that responsibility very seriously. It is suitable to conclude this paper with Henry Nouwen's words: "...sorrow is an unwelcome companion and... anyone who willingly enters into the pain of a stranger is truly a remarkable person." The hope still lives in the fact that this small contribution to evil, may serve as a pastoral entry point to reconstruct Wesley's theodicy based on Genesis 1:31, in such particular way to help with the pain and suffering of many strangers today.

Síntesis

El siguiente artículo busca traer relevancia a la respuesta del mal construida por Juan Wesley durante lo largo de su vida. Durante el siglo XVIII, después de las reformas en Europa, un nuevo énfasis se había hecho público de como el mal podía ser interpretado; salió de la filosofía y las humanidades, particularmente de los Optimistas de la época. Dicho énfasis, primeramente se concentró en buscar respuestas a las inconsistencias filosóficas del famoso 'trilema' esquematizado por David Hume.

Muchos teólogos y filósofos del contexto inmediato de Wesley, trataron de traer nuevas teorías desde dicha perspectiva filosófica. Wesley, por otro lado, trato el problema desde una configuración diferente. Haciéndose un pionero de una teodicea que trajo una saludable repuesta al problema del mal; porque no solo se concentra en inconsistencias filosóficas y teológicas, sino que también se enfoca en el condición existencial del problema. La reconstrucción de Wesley, de Génesis 1:31, crea un puente teológico que va más allá, y da cabida a una nueva ideología de ver al que sufre, o las víctimas, como una parte intrínseca de los sistemas teológicos. La robusta teodicea construida por Wesley, que ha sido ignorada a niveles académicos, tiene infinitas aplicaciones para el mundo teológico contemporáneo.

An Important Announcement for *Apuntes* Authors/Contributors

At our last meeting (Oct. 14, 2014) the Executive Board of *Apuntes* approved making *Apuntes* available in digital form, that is old numbers of *Apuntes* will be digitized and then they will be available through the American Theological Library Association (ATLA) searchable engine. Articles will appear in their entirety in electronic form after one year of their hard copy publication. As you know our list of authors/contributors is quite extensive, and for these reason we are publishing this note to ask previous authors/contributors to let us know if they do not want their articles digitized, if this is the case please contact us at:

Apuntes: Reflexiones Teológicas desde el Contexto Hispano-Latino
Perkins School of Theology
214-768-2153
apuntes@smu.edu

If we do not hear from previous authors/contributors by June 1, 2015., we will proceed and begin the process of making old issues of *Apuntes* available to ATLA.

Thanks for your assistance in this process
Hugo Magallanes,
Editor